



Perspectives chinoises

2009/4 | octobre-décembre 2009

Reconfigurations religieuses en République populaire de Chine

Kang Xiaoguang et le projet d'une religion confucéenne

Itinéraire d'un intellectuel engagé

David Ownby



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/perspectiveschinoises/5369>

ISSN : 1996-4609

Éditeur

Centre d'étude français sur la Chine contemporaine

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2009

ISBN : 978-2-95333678-7-4

ISSN : 1021-9013

Référence électronique

David Ownby, « Kang Xiaoguang et le projet d'une religion confucéenne », *Perspectives chinoises* [En ligne], 2009/4 | octobre-décembre 2009, mis en ligne le 01 décembre 2012, consulté le 22 avril 2019.

URL : <http://journals.openedition.org/perspectiveschinoises/5369>

Kang Xiaoguang et le projet d'une religion confucéenne

Itinéraire d'un intellectuel engagé

DAVID OWNBY

Cet article analyse le parcours académique et intellectuel de Kang Xiaoguang, éminent défenseur du confucianisme et de son instauration comme religion d'État en Chine. Il démontre que le plaidoyer de Kang est ancré dans une vision utilitaire de la religion, et dans un désir pragmatique d'encourager le développement de relations saines entre l'État et la société dans la Chine du XXI^e siècle.

Le thème du conflit entre les groupes religieux et un appareil d'État sécularisant ressort très souvent dans l'histoire des trois décennies de renouveau religieux en Chine. Bien que la religion soit aujourd'hui considérée comme une force positive dans la construction d'une « société harmonieuse », l'État continue toutefois à imposer aux religions du pays un régime réglementaire très strict⁽¹⁾. L'objectif principal de cette réglementation est de garantir la soumission de la religion aux intérêts nationaux communs, définis par l'État-Parti. L'histoire du renouveau religieux se confond donc facilement avec d'autres récits centrés sur les questions de la liberté de croyance, de la liberté de parole et des droits démocratiques dans la Chine des réformes.

Le renouveau confucéen présente néanmoins un certain nombre de différences par rapport à ces récits⁽²⁾. Le retour de cultes et cérémonies ou de tout un ensemble de pratiques de culture de soi témoigne de la dimension religieuse du mouvement⁽³⁾. Pourtant, le confucianisme n'est en général pas considéré comme une religion en Chine : il est le plus souvent inclus dans la catégorie moins problématique de « culture traditionnelle »⁽⁴⁾. Par conséquent, le renouveau confucéen, à la fois diffus et influent, échappe à la plupart des réglementations imposées aux religions (ou à son « jumeau maléfique », la superstition, qui est condamnée – ou parfois ignorée – plus que réglementée). De même, le confucianisme existant davantage dans la Chine d'aujourd'hui comme un « signifiant flottant » que comme une religion organisée et reconnue, les autorités chinoises peuvent adopter et exploiter les éléments du renouveau qui seront utiles à leur propre recherche de légitimité. Elles peuvent se réapproprier de façon sélective certains aspects de l'héritage culturel traditionnel chinois, donnant ainsi l'impression qu'elles font cause commune avec les confucéens fervents au sein de la

population. En d'autres termes, le caractère ambigu du confucianisme en Chine contemporaine, et surtout sa *non-inclusion* dans la catégorie des religions, ont permis une flexibilité considérable, à la fois pour les citoyens-activistes qui cherchent à promouvoir un renouveau confucéen dans leurs communautés, et pour les autorités d'État qui restent ambivalentes sur les valeurs ultimes du confucianisme du fait du poids encore persistant de la référence marxiste.

Dans ce contexte, cet article s'intéresse au discours et au militantisme de Kang Xiaoguang, éminent intellectuel et universitaire chinois. Depuis le début des années 2000, Kang défend activement le rôle du confucianisme dans le renouveau culturel, politique, social et spirituel qu'il croit nécessaire à la stabilité et à la légitimité futures du régime actuel⁽⁵⁾. Il va en effet plus loin que la plupart de ceux qui sont attirés par l'éducation et la culture confucéennes comme projets moraux concrets, et défend la création d'une église confucéenne cautionnée par l'État⁽⁶⁾. Selon lui, la restauration de la tradition théocratique chinoise (avec, bien en-

1. Voir par exemple Pitman B. Potter, « Belief in Control : Regulation of Religion in China », *China Quarterly*, 174, 2003, p. 317-337.
2. Sur le renouveau confucéen, voir entre autres la série d'articles de Sébastien Billioud et Joël Thoraval : « *Jiaohua* : Le renouveau confucéen en Chine comme projet éducatif », *Perspectives chinoises*, n° 4, 2007 ; « *Anshen liming* ou la dimension religieuse du confucianisme », *Perspectives chinoises*, n° 3, 2008 ; et « *Lijiao* : le retour des cérémonies pour honorer Confucius en Chine continentale aujourd'hui », dans le présent numéro ; voir également Daniel A. Bell, *China's New Confucianism*, Princeton, Princeton University Press, 2008.
3. Voir notamment Billioud et Thoraval, « *Lijiao*... », art. cit.
4. Voir Sébastien Billioud, « Confucianisme, "tradition culturelle" et discours officiels dans la Chine des années 2000 », *Perspectives chinoises*, n° 3, 2007, p. 53-68.
5. Kang est analysé dans Bell, *China's New Confucianism*, op. cit., p. 20 ; Billioud, « Confucianisme, "tradition culturelle" et discours officiels », art. cit., p. 63 ; Billioud et Thoraval, « *Anshen liming*... », art. cit., p. 103-104.
6. Jiang Qing, un autre personnage éminent du renouveau confucéen, a fait des propositions similaires. Voir Bell, *China's New Confucianism*, op. cit.

tendu, des ajustements appropriés au XXI^e siècle) apportera au Parti communiste chinois une nouvelle légitimité, fondée sur un gouvernement autoritaire bienveillant. Elle résoudra en même temps le problème religieux de la Chine, en créant une religion dont les intérêts et les priorités seront alignés sur ceux de l'État. Et puisqu'il est fondé sur la culture traditionnelle chinoise, le confucianisme aura un attrait culturel nationaliste, qui devrait convertir les adeptes des « cultes » peu sophistiqués comme le Falungong ou, vraisemblablement, permettre d'endiguer la progression de religions étrangères comme le christianisme.

Kang est membre de groupes de recherche et de réflexion importants, et publie dans des revues réputées. Il a été conseiller du Premier ministre Zhu Rongji et jouit d'une certaine influence dans les cercles d'élite. Ceci dit, ses écrits sont moins intéressants pour leur valeur de prédictions (et de fait, de nombreuses propositions semblent fantaisistes à première vue), que parce qu'ils incarnent un certain type de discours qui voit le jour en Chine contemporaine. Alors que Kang « pratique ce qu'il prêche » en adoptant à titre personnel certains aspects du confucianisme, il écrit autant comme un ingénieur social que comme un fervent converti ou un réformateur religieux. Titulaire d'une licence de mathématiques appliquées et d'un master en écologie, il a étudié tout seul le confucianisme dans les années 1990, et s'est lancé dans le militantisme confucéen après avoir lu *Le Choc des civilisations* de Samuel Huntington. Sa recherche et sa réflexion sont fortement utilitaires. Bien qu'il fasse l'éloge des nouveaux lettrés confucéens, son propre travail est plus proche du modèle américain de lobbying intellectuel et politique que de l'exégèse traditionnelle du confucianisme (qui, naturellement, avait aussi sa propre tradition d'instrumentalisation). Son objectif est de contribuer à la renaissance d'un État confucéen moderne, prélude à la construction d'une société civile. Celle-ci serait acceptée par l'élite politique chinoise, sur les bases d'un renouveau confucéen vibrant et vraiment populaire, qui serait ensuite consolidé dans le cadre d'une religion confucéenne cautionnée par l'État.

Kang est souvent mentionné dans les textes sur le renouveau contemporain du confucianisme écrits par des universitaires occidentaux et des observateurs de la Chine. La plupart d'entre eux le placent sur le même plan que d'autres défenseurs du confucianisme, comme Jiang Qing, Chen Ming ou Sheng Hong⁽⁷⁾. Une grande partie de la pensée de Kang est en effet issue du mouvement plus large de renouveau intellectuel du confucianisme, bien analysé par John Makeham⁽⁸⁾. Une recherche méthodologique situant les spécificités de son militantisme confucéen dans le cadre de ce mou-

vement serait sûrement valable. Mais j'ai été frappé, à la lecture de ses textes, par son itinéraire particulier de chercheur en sciences sociales qui devient un défenseur de la société civile, puis un promoteur actif de la création d'une église confucéenne. Kang a été, et reste, un intellectuel proche des classes dirigeantes, bien qu'il ait un côté non conformiste. Mon approche dans cet essai consiste donc à m'intéresser à son itinéraire et à ses écrits, y compris ceux qui ont peu ou rien à voir avec le confucianisme, en espérant ainsi comprendre le contexte plus large qui a façonné ses idées et permis son engagement confucéen.

Kang Xiaoguang avant le confucianisme

Kang Xiaoguang est un homme jeune, né en 1963⁽⁹⁾. Si ses premières années de scolarisation ont sans doute été interrompues par la Révolution culturelle, il n'a été pour autant ni Garde rouge, ni adolescent envoyé à la campagne, ni un étudiant travailleur-paysan-soldat. Il a intégré l'Université nationale des technologies de la défense, dans le Département d'ingénierie des systèmes et de mathématiques, en 1981, au moment où la dernière promotion de travailleurs-paysans-soldats recevait son diplôme universitaire. L'année suivante, il a rejoint l'Université technologique de Dalian, et son Département de mathématiques appliquées, où il a obtenu sa licence en 1986. Entre 1986 et 1990, il a enseigné dans le Département d'agronomie de l'Université de Shenyang, sa ville natale. Lorsqu'il fait référence aux événements de 1989, il évoque seulement les « turbulences » de l'époque, et ne se livre qu'à peu de commentaires ou d'analyses des manifestations étudiantes ou de la répression du gouvernement.

En 1990, Kang commence ses études de deuxième cycle dans le Département d'écologie de l'Académie chinoise des sciences de Pékin, où il obtient un master en 1993. Il s'installe dans la capitale au moment où les autorités chinoises apportent une réponse musclée aux critiques occidentales des événements de 1989 : accent mis sur le nationalisme culturel et le patriotisme, et défense à outrance des institutions et pratiques chinoises (*Livre blanc* sur les droits de l'homme, etc.).

7. Voir Bell, *China's New Confucianism* ; Zhe Ji, « Confucius, les libéraux, et le Parti : le renouveau du confucianisme politique », *La vie des idées*, mai 2005, p. 9-20 ; Zhe Ji, « *Tianxia*, le retour en force d'un concept oublié : portrait des nouveaux penseurs confucianistes », *La vie des idées*, décembre 2008 ; Chen Ming, « Modernity and Confucian Philosophy in a Globalizing World », *Diogenes* n° 56, 2009, p. 94-108.
8. John Makeham, *Lost Soul : « Confucianism » in Contemporary Chinese Academic Discourse*, Cambridge, Harvard University Press, 2008.
9. La plupart des informations des paragraphes suivants sont tirées du site Internet de Kang en anglais : <http://ard.ruc.edu.cn/en/20838.html>

Quoi que Kang ait pu penser de ces arguments, ce jeune et ambitieux chercheur ne pouvait les éluder, et ces thèmes apparaissent souvent dans son travail avec, je dois le préciser, des critiques incisives du régime et un engagement en faveur de la liberté de la presse et de la liberté d'association.

La carrière de Kang, étudiant brillant, a progressé rapidement. En 1993-1994, il a enseigné à l'Institut de politique et management, et de 1994 à 2005, a été membre du Centre de recherche sur les sciences de l'économie et de l'environnement (tous deux rattachés à l'Académie chinoise des sciences). En 2005, il a rejoint la Faculté d'économie agricole et de développement rural de l'Université du peuple, et depuis 2007, il occupe aussi le poste de directeur de l'Institut des organisations à but non lucratif, dans la Faculté d'administration publique, également à l'Université du peuple. Kang est un universitaire éclectique et prolifique, qui a obtenu de nombreux prix pour ses recherches, dont certaines ont été financées par des fondations étrangères comme la Fondation Ford. Il a été professeur invité à la Faculté d'études internationales de l'Université Johns Hopkins et à l'Université chinoise de Hong Kong. Il n'est pas membre du Parti, et plusieurs de ses livres ont été publiés à Hong Kong et Singapour, vraisemblablement pour éviter une possible censure – même s'il a également beaucoup publié en Chine. Les premiers travaux de Kang portaient sur la pauvreté en Chine et sur les moyens d'y remédier. Ils combinaient la recherche en sciences sociales avec un engagement personnel et une attitude militante. Entre septembre 1994 et septembre 1995 (sa première année dans le Centre de recherche sur les sciences de l'économie et de l'environnement), il était chef adjoint du canton de Mashan, province du Guangxi, en charge des affaires scientifiques et technologiques. Son objectif, en passant une année dans un village pauvre du Guangxi, était de s'immerger dans les détails de la pauvreté rurale afin de trouver des solutions pratiques. Son travail a engendré un grand nombre de publications remarquées dans les années 1990, certaines cosignées avec d'autres éminents jeunes intellectuels comme Wang Shaoguang et Hu An'gang⁽¹⁰⁾. Kang a ensuite élargi ses centres d'intérêt pour étudier l'épineux problème de l'importation de céréales en Chine. Il a démontré que les forces du marché mondial devraient jouer un rôle central pour nourrir la Chine et libérer les paysans autrement condamnés à une faible productivité, à de petits bénéfices, et à la misère⁽¹¹⁾. Il a travaillé activement avec le Projet Hope en Chine, et a attaqué dans ses textes les néolibéraux chinois qui accusaient les pauvres, et notamment les paysans, d'être, du fait de leur piètre niveau socioculturel,

responsables de leur propre misère⁽¹²⁾. En résumé, nous observons déjà dans les travaux de Kang sur la pauvreté les caractéristiques qui définiront sa carrière : une recherche en sciences sociales exigeante – comprenant souvent des enquêtes de terrain – doublée d'un engagement social, un style d'écriture percutant et polémique, et une volonté de s'engager dans le débat public sur les grands sujets d'actualité.

La suite de sa carrière est née de son engagement avec le Projet Hope en Chine, et de son travail avec la Fondation chinoise pour le développement de la jeunesse (CYDF), l'organisation responsable de l'administration du Projet Hope⁽¹³⁾. Kang a été membre du comité de direction de la fondation qui supervisait – et supervise toujours – un grand nombre de projets ruraux compatibles avec ses idées sur la lutte contre la pauvreté. Il a en même temps mené des recherches universitaires sur la CYDF et son rôle dans la lutte contre la pauvreté, considérant que cette fondation incarnait un exemple des nouvelles organisations sociales semi-indépendantes nées dans la Chine des années 1990⁽¹⁴⁾. Il a ensuite étudié le développement de ce qu'il appelle « le troisième secteur » [*disan bumen*], qui inclut des organisations non-gouvernementales, des organisations à but non lucratif, et d'autres organisations civiles bénéficiant d'un certain degré d'indépendance par rapport à l'État. Dans une série d'ouvrages et d'articles, il s'est intéressé au développement de ces organisations, en analysant de façon judicieuse les

10. « Woguo nongye bodong de zhengzhi yu jingji fenxi » (Analyse politique et économique des changements de l'agriculture chinoise), *Zhanlue yu guanli*, 1994 :5, p. 71-75 ; « 90 niandai woguo de pinkun yu fanpinkun wenti fenxi » (Analyse des questions de pauvreté et de lutte contre la pauvreté dans les années 1990), *Zhanlue yu guanli*, 1995 :4, p. 64-71 ; *Zhongguo diqu chaju baogao* (Rapport sur les inégalités géographiques en Chine), ouvrage cosigné avec Wang Shaoguang et Hu An'gang, Shenyang, Liaoning renmin chubanshe, 1995 ; et *Zhongguo pinkun yu fanpinkun lilun* (Théorie sur la pauvreté et la lutte contre la pauvreté en Chine), Nanning, Guangxi renmin chubanshe, 1995.
11. « 2000-2050 nian : Zhongguo de liangshi guoyi maoyi jiqi quanqiu yingxiang » (Les céréales chinoises, le commerce international et les conséquences mondiales entre 2000 et 2050), *Zhanlue yu guanli*, 1996 :4, p. 37-48 ; « Zhongguo jinkou liangshi youhai ma ? » (Importer des céréales nuit-il à la Chine ?), *Zhanlue yu guanli*, 1997 :1-2, p. 19-23 ; *Diqicun shidai de liangshi gongji celue – Zhongguo de liangshi guoji maoyi yu liangshi anquan* (Projet pour l'approvisionnement en céréales à l'âge du village global : céréales chinoises, commerce international et sécurité alimentaire), Tianjin, Tianjin renmin chubanshe, 1998.
12. Voir Zhang Xiaoming, « Kang Xiaoguang : Tanqiu shehui gongzheng de "zhengzhi liangxin" ».
13. Voir le site Internet de la CYDF, <http://www.cydf.org.cn> en chinois, <http://www.cydf.org.cn/en/> en anglais. Des informations sur le Projet Hope en Chine sont disponibles sur les sites Internet de la CYDF.
14. Zhang Xiaoming, « Kang Xiaoguang : Tanqiu shehui gongzheng de "zhengzhi liangxin" », mentionne par exemple *Chuyu shizi lukou de Zhongguo shetuan* (Les groupes sociaux chinois à la croisée des chemins), Tianjin, Tianjin renmin chubanshe, 2001, et « Guanyu guanban shetuan zizhihua de ge'an yanjiu » (Études de cas sur l'autonomisation des groupes sociaux gérés officiellement), un article écrit par Kang et publié dans *Les groupes sociaux chinois à la croisée des chemins*.

forces contribuant à leur création et celles s'y opposant⁽¹⁵⁾. Ces dernières proviennent du régime, qui considère les groupes sociaux indépendants comme des sources potentielles de dissidence, un réflexe renforcé par les événements du printemps et de l'été 1989. Mais les forces de l'économie de marché, couplées au démantèlement du système des *danwei* et de planification durant les années 1990, ont créé de nouveaux et importants besoins sociaux ainsi que des opportunités, auxquels le régime ne pouvait plus répondre. À contrecœur, l'État a donc approuvé les actions de ces groupes sociaux, tout en les obligeant à s'enregistrer et à se soumettre à des réglementations souvent très contraignantes.

Pour Kang, ces groupes incarnaient l'avenir, voire le salut de la Chine. Il reconnaissait qu'il restait beaucoup à faire pour régulariser leurs relations avec l'État, et soulignait que dans les pays au développement récent, la société est souvent faible et sujette à un contrôle indu de la part de l'État. Ses textes de cette période reflètent néanmoins un réel optimisme, une fierté envers les accomplissements du troisième secteur dans les années 1990, malgré les attitudes parfois inflexibles de l'État. Kang était également convaincu que des progrès réguliers dans ce domaine pourraient entraîner la création d'une société largement autonome, et générer des relations saines, coopératives entre l'État et les forces sociales. Parallèlement, l'affaire du Falungong en 1999 a révélé, aux yeux de Kang, les possibles entraves à un développement social sain. Il avait déjà remarqué que la catégorie des organisations sociales semi-autonomes, analysée dans le contexte de son travail sur la CYDF et les autres groupes du troisième secteur, incluait également des organisations de *qigong* et le Falungong. Les relations structurelles de celles-ci avec l'État étaient en effet similaires à celles des groupes à but non lucratif cherchant à promouvoir des causes sociales. Dans son travail sur les groupes sociaux semi-autonomes, Kang avait, sans mentionner explicitement le Falungong, prévenu des dangers possibles d'une telle situation:

Alors même que [nous notons une amélioration dans le travail des groupes du troisième secteur], les groupes non enregistrés, informels, sont de plus en plus nombreux, et leur rôle social s'est affirmé. Le moteur principal de leur développement devient alors le changement social lié aux forces du marché. De façon plus générale, nous remarquons une réponse fonctionnelle... aux « dysfonctionnements du marché », aux « dysfonctionnements démocratiques », « à l'échec de la planification » et à « l'échec de l'autorité centrale »⁽¹⁶⁾.

Dans le contexte de la campagne gouvernementale contre le Falungong, Kang a rapidement affirmé que, quels que soient les défauts du Falungong, le caractère particulier du groupe n'était pas la cause principale du conflit.

Le [vrai] « problème du Falungong » ne porte pas sur « des questions de court terme » telles que : « le Falungong est-il un culte néfaste ? » ou bien « les mesures du gouvernement contre le Falungong sont-elles appropriées ? ». Le « problème du Falungong » ne se limite pas non plus à son organisation, mais s'étend à « d'autres organisations sociales » [similaires]... Le « problème du Falungong » est un problème créé par la modernisation de la Chine, et il accompagnera la Chine dans tout son processus de modernisation⁽¹⁷⁾.

Courageusement, si l'on considère les campagnes du gouvernement contre le Falungong, Kang utilise le phénomène pour lancer une critique du gouvernement et de la société chinoise beaucoup plus large qu'il ne l'avait fait dans son travail sur les ONG et les organisations à but non lucratif⁽¹⁸⁾. Selon lui, les convictions et les pratiques du Falungong méritent certes d'être examinées et même critiquées, mais elles répondent néanmoins à des besoins sociaux répandus : besoins de foi, de communauté, de sécurité et de justice, tous largement insatisfaits dans la nouvelle Chine. Kang poursuit :

Quel est le plus grand défi de la Chine aujourd'hui ? Ce n'est pas le chômage, l'inflation ou la corruption – c'est l'absence d'idéologie convaincante ! Nous vivons dans une époque où les croyances se sont effondrées. La tradition est depuis bien longtemps balayée dans les poubelles de l'histoire, et il n'existe plus aujourd'hui aucun système d'idées qui puisse apporter une légitimité. À une époque de changements rapides, dans un pays de 1,2 milliard d'habitants, il est terrifiant de ne pas avoir de base spirituelle ! Il faut reconstruire de toute urgence la patrie spirituelle du

15. « Zhuanxing shiqi de Zhongguo shetuan » (L'organisation sociale chinoise en période de transition), *Zhongguo qingnian keji*, 1999 (printemps), p. 1-14 ; *Quanli de zhuanqi : zhuanxing shiqi Zhongguo quanli geju de bianqian* (La transformation du pouvoir : les changements du cadre du pouvoir dans la Chine en transition), Hangzhou, Zhejiang renmin chubanshe, 1999.

16. Kang Xiaoguang, « Zhuanxing shiqi de Zhongguo shetuan », p. 12. Kang utilise le même langage sur les « échecs du marché », etc., dans ses textes sur le Falungong. Voir par exemple Kang Xiaoguang, « Falungong wenti de zhengzhi xiaoying » (Les effets politiques du problème du Falungong), *Zhongguo shehui daokan*, 33, 2000.

17. Kang Xiaoguang, « Falungong wenti de zhengzhi xiaoying », *art. cit.*

peuple chinois, repérer un soutien spirituel qui permettrait d'assurer sa cohésion⁽¹⁹⁾.

Kang propose ensuite que la Chine examine en profondeur sa politique religieuse : selon lui, un marché religieux trop réglementé génère une offre de mauvaise qualité. Si les dirigeants chinois veulent que les citoyens cherchent à satisfaire leurs besoins sociaux légitimes d'une manière plus saine, il leur revient d'en créer les conditions nécessaires. Dans un langage extrêmement direct, Kang souligne :

Si les groupes sociaux perdent leur caractère volontaire, autonome, ils perdent leur utilité. La gestion actuelle des groupes sociaux en Chine étouffe leur autonomie dans l'espoir de les transformer en appendices du gouvernement, d'en faire des outils de contrôle des citoyens. Les résultats sont contreproductifs : cette méthode détruit les fonctions propres des groupes sans atteindre les objectifs visés par le gouvernement, car sans indépendance, les groupes perdent leur attrait. En effet, dans le système de gestion actuel... seuls les groupes illégaux [restent attrayants] et peuvent ainsi être autonomes et actifs... L'histoire a prouvé à plusieurs reprises que les cultes se multiplient quand les vraies religions sont réprimées ; lorsque les groupes sociaux normaux sont contrôlés, les groupes criminels prospèrent⁽²⁰⁾.

Pour Kang, le dilemme de la Chine est clair. La logique des changements sociaux en cours depuis la fin des années 1970 signifie que le pays ne peut tout simplement pas fonctionner à long terme sans organisations sociales indépendantes. De plus, la société chinoise est tout à fait capable de générer de telles organisations, comme l'a démontré l'admirable travail des groupes du troisième secteur. En même temps, tout faux pas de la part d'un groupe comme le Falungong menace l'ensemble du processus, car il semble remettre en question l'autorité d'un gouvernement dont la légitimité est menacée pour d'autres raisons. Et la réaction exagérée des autorités a ébranlé la stabilité dont la Chine aurait besoin pour poursuivre son développement économique et politique.

La découverte du confucianisme

Pendant la Fête du printemps 2002, Kang a rédigé un essai intitulé *Plan pour une théorie du nationalisme culturel*, qui peut être considéré comme son manifeste personnel pour la promotion du confucianisme dans la Chine contempo-

raïne⁽²¹⁾. L'essai s'ouvre, de façon appropriée, sur une citation de Kang Youwei. En 1912, l'Association de la religion confucéenne (*Kongjiaohui*) était créée afin de promouvoir le confucianisme comme religion d'État de la nouvelle République de Chine. Kang Youwei avait alors affirmé que l'essence même de la sinité était, d'une part, l'identification aux siècles de civilisation traditionnelle et, d'autre part, le *jiaohua*, c'est-à-dire le projet transformateur confucéen, décrit comme le « processus de formation humaine » par le confucéen contemporain Tu Wei-ming⁽²²⁾. Kang Xiaoguang propose à peu près le même projet pour le salut de la République populaire au début du XXI^e siècle.

Il décrit sans détours ses motivations et le chemin intellectuel qui l'a conduit à adopter le confucianisme. Il a commencé à lire les classiques confucéens pour des raisons personnelles dans les années 1990, sous l'influence du mouvement de « l'engouement pour la culture traditionnelle » des débuts de cette décennie. Il a suivi de près les débats sur le nationalisme et le nationalisme culturel en Chine, et s'est intéressé à la montée internationale du discours sur « la menace chinoise », thèmes répercutés dans des revues influentes comme *Zhanlue yu guanli* (Stratégie et management), dans laquelle Kang a publié de nombreux articles. Il note avec pertinence que ces deux sujets étaient étroitement liés. Il a aussi lu et été profondément influencé par *Le Choc des civilisations* de Samuel Huntington et par le débat mondial qu'il a suscité. Mais c'est une fois de plus le cas du Falungong qui l'a convaincu de l'importance de la culture – et de la religion – pour la Chine contemporaine.

Avant le Falungong, j'étais un simple adepte du déterminisme économique. Je croyais au principe de base du matérialisme économique, selon lequel « tout est décidé par la base économique ». Mais le cas du Falungong m'a convaincu que, au moins à court terme, la culture et la politique sont indépendantes de l'économie, et qu'elles ont un pouvoir décisif d'influen-

18. Voir Kang Xiaoguang, *Falungong shijian quan toudi* (Toute l'histoire de l'affaire Falungong), Hong Kong, Mingbao chubanshe, 2000, ch. 7.

19. Kang Xiaoguang, « Falungong wenti de zhengzhi xiaoying », art. cit.

20. *Ibid.*

21. « Wenhua minzu zhuyi ganglun » (Plan pour une théorie du nationalisme culturel), disponible en ligne, <http://www.tecn.cn/data/detail.php?id=3553> et publié dans *Zhanlue yu guanli*, 2003 :2, p. 9-27. Les traductions sont effectuées à partir de la version en ligne.

22. Voir par exemple Tu Wei-ming, « Le monde confucéen », un discours prononcé lors du symposium organisé pour le 125^e anniversaire de l'Université du Colorado, sur le thème des « Cultures au XXI^e siècle : Conflits et Convergences », 5 février 1999. Disponible en ligne, <http://www.coloradocollege.edu/academics/anniversary/Transcripts/TuTXT.htm>

cer le cours du développement social. Par la suite, je me suis intéressé à Weber et Gramsci. Je pense que la politique et la culture auront une influence profonde et durable sur le développement de la Chine⁽²³⁾.

On notera aussi que Kang se trouvait aux États-Unis, à Washington DC, en tant que professeur invité à la School of Advanced International Studies au moment des attaques contre le World Trade Center. Il occupait donc une place de choix pour observer le nationalisme culturel qui a nourri la réponse de l'administration Bush aux attaques contre les tours jumelles.

Le climat d'intense nationalisme américain m'a rendu encore plus attentif aux relations entre la culture, la politique et l'économie globale. C'est dans cette ambiance que j'ai relu Le Choc des civilisations et la refondation de l'ordre mondial de Huntington, qui m'a considérablement influencé. L'année passée à Washington m'a également permis d'observer de près la religion aux États-Unis, et d'apprécier son influence sur tous les aspects de la vie américaine. J'ai ensuite lu des textes sur l'histoire de la religion chinoise, entre autres les travaux de Kang Youwei. Ces lectures et réflexions menées à l'étranger ont amélioré ma compréhension du nouveau confucianisme et de Kang Youwei⁽²⁴⁾.

Ces diverses expériences – son travail avec les ONG et les organisations à but non lucratif, son horreur face aux conséquences de l'affaire Falungong, sa présence aux États-Unis à l'automne 2001, et sa relecture de l'analyse du monde de Huntington en termes de compétition des cultures et des civilisations – semblent avoir eu un effet électrifant sur Kang. Son manifeste, écrit en quelques mois à son retour en Chine, s'inspire des analyses de Huntington pour élaborer un *programme normatif* destiné à fournir à la Chine la culture forte – et donc un État fort et stable, et, surtout, des relations saines entre l'État et la société – nécessaire pour survivre, prospérer et même dominer le monde à venir. *Le Choc des civilisations* peut être lu et critiqué, et il l'a d'ailleurs été, dans des perspectives diverses ; Kang Xiaoguang l'a pour sa part abordé comme un *Prince* du XXI^e siècle. Une grande partie de son manifeste constitue une analyse de la pensée de Huntington et une adaptation de ses théories aux besoins particuliers de la Chine.

Pour Kang, la culture domine le monde après la Guerre froide. Il ne définit jamais précisément la culture, mais ses

analyses reflètent la conception de Gramsci des liens entre une base matérielle et une superstructure idéologique/culturelle. Elles incorporent également son expérience aux États-Unis, où le rôle de la religion a visiblement été pour lui une véritable révélation. Mais il est clair que Kang n'utilise pas le terme de façon neutre, comme pourrait le faire un anthropologue. Il fait au contraire référence à des qualités mesurables et désirables des personnes et des nations, souvent analysées dans la catégorie du « *soft power* ».

Les gens pensent souvent à la culture comme à quelque chose d'imaginaire ou de faible, et considèrent que seules l'économie et la politique ont une véritable force. En réalité, la culture n'est pas une force passive, ni un appendice de quelque chose d'autre. Elle ne peut tout simplement pas, ou pas facilement, être changée par les forces économiques ou politiques. Bien au contraire, la culture est une force active, qui peut être affectée par l'économie et la politique, mais les influence à son tour. Elle peut même, dans certaines circonstances, être déterminante et devenir une force clé décidant du destin d'un peuple ou d'une nation⁽²⁵⁾.

Mais le problème de la Chine est que sa culture est en lambeaux, principalement à cause d'un XX^e siècle désastreux, durant lequel le pays a tourné le dos à sa civilisation traditionnelle. Kang définit cette dernière comme « une théocratie dans laquelle la politique et la culture étaient unifiées, où l'État promouvait la culture confucéenne, et la culture confucéenne soutenait l'État ⁽²⁶⁾ ». Si les incursions impérialistes du XIX^e siècle sont responsables du rapide déclin de la confiance chinoise dans sa culture traditionnelle, c'est à l'époque du 4-Mai, au début du XX^e siècle, que les élites chinoises ont tourné le dos à la tradition chinoise et ont lancé le chantier de l'occidentalisation totale. L'adoption du marxisme n'était qu'une forme de l'occidentalisation, et si Kang apprécie la contribution du Parti communiste au sauvetage de la nation chinoise en termes politiques et territoriaux, il porte un jugement très dur sur la Chine de Mao dans une perspective culturelle :

23. Kang Xiaoguang, « Wenhua minzu zhuyi ganglun », *art. cit.*

24. *Ibid.*

25. Kang Xiaoguang, « Fuxing chuantong wenhua xianxiang yanjiu : wenhua yu zhengzhi hougou » (Recherche sur le renouveau de la culture traditionnelle : les effets de la culture sur la politique). Disponible en ligne sur <http://www.tech.cn/data/detail.php?id=20599>.

26. Kang Xiaoguang, « Wenhua minzu zhuyi ganglun », *art. cit.*

La culture de la période maoïste était un mélange des rebuts de la culture chinoise traditionnelle et des rebuts du marxisme-léninisme, peut-être la pire synthèse culturelle de l'histoire de l'humanité. Comparés aux Juifs, les Chinois n'ont pas perdu leur patrie géographique, mais leur patrie spirituelle⁽²⁷⁾.

La période Deng Xiaoping a entraîné la répudiation d'une grande partie du maoïsme, mais dans les années 1980, des appels à rejeter la tradition chinoise en faveur d'une occidentalisation complète se sont à nouveau fait entendre. Bien que Kang reste discret dans ses analyses de 1989, il semble néanmoins clair que pour lui, les événements démontrent que la Chine n'est pas prête pour la démocratie libérale, laquelle, insiste-t-il à plusieurs reprises, n'est pas « culturellement chinoise ». Selon lui, les appels à de tels changements politiques risquent de plonger une fois de plus la Chine dans le chaos et l'instabilité.

Dans les années 1990, la société chinoise était totalement perdue. « Les gens ne voulaient plus accepter le marxisme, et le gouvernement était résolument opposé au libéralisme ». Mais le problème allait bien au-delà des questions d'idéologie politique :

Notre génération a fait les frais de plus d'un demi-siècle de répression autoritaire, et pendant plus de 20 ans de la corruption du marché. L'univers spirituel des Chinois a été totalement détruit. Le peuple a perdu la capacité de poursuivre des idéaux, une morale et un sens de la vie, et se retrouve incapable d'imaginer ou de comprendre la valeur de tels concepts. La cupidité, l'indifférence et la médiocrité dirigent notre univers spirituel. Au-delà de l'argent, du pouvoir et du sexe, nous ne savons pas vers quoi tendre... et les idéaux, la morale et les principes sont très souvent méprisés. Dans cette époque consumériste, nous avons besoin du pouvoir de l'imagination et du courage d'imaginer, nous avons besoin de rechercher des idéaux, et d'encourager la quête de ces idéaux. En d'autres termes, nous avons besoin d'une utopie⁽²⁸⁾.

L'utopie de Kang, destinée à transformer la Chine au XXI^e siècle, est une version chinoise de la « renaissance confucéenne » en cours depuis les années 1960 dans d'autres pays de l'Asie orientale industrielle. La base de cette renaissance doit être culturelle, et Kang – de façon un peu inhabituelle – salue l'action de Jiang Jieshi en Chine avant 1949 puis à Taiwan, pour avoir davantage respecté la culture chinoise tradi-

tionnelle que les communistes sur le continent. Tout aussi importantes ont été l'émergence de l'Asie orientale comme puissance économique et la « découverte » de la vitalité du « capitalisme confucéen », dont le meilleur représentant dans les années 1980 et 1990 était Lee Kwan-Yew, à Singapour. Ces thèmes ont atteint la Chine dans les années 1990, et ont été adoptés – au moins partiellement – par le régime qui tentait alors d'élaborer une réponse nationaliste aux condamnations occidentales des violences de juin 1989. Jiang Zemin faisait souvent référence, dans ses discours et écrits, aux aspects « spirituels » de la nation, ainsi qu'à l'indépendance et à la compétition culturelles. En outre, dégoûtés par ce qu'ils considéraient comme du « *China-bashing* » dans les commentaires des médias occidentaux (et surtout américains), et inquiets du chaos manifeste et de l'anarchie de la Russie et de l'Europe orientale postcommunistes, de nombreux intellectuels chinois se sont ralliés à cette rhétorique. Pour Kang, ceci signifie que les élites politiques, intellectuelles et même économiques chinoises étaient en train de se retrouver, pour la première fois en un siècle, sur une position d'ouverture théorique envers la culture traditionnelle chinoise.

Selon lui, il est désormais urgent que la Chine tire profit des possibilités du moment et établisse un programme commun permettant d'assurer la revitalisation culturelle. Il propose concrètement d'instaurer le confucianisme comme religion d'État en Chine, car une grande nation a besoin d'un fort système de valeurs. Et ces valeurs doivent être acceptées par tous, au-delà de l'élite et du seul État.

Il ne suffit pas de restaurer le confucianisme en tant que théorie académique. Ce n'est que si le confucianisme devient une religion profondément ancrée dans la vie quotidienne du peuple chinois que l'on pourra parler de vrai renouveau. Pour cette raison, le renouveau du confucianisme servira de base au renouveau de la culture nationale. C'est le fondement du renouveau culturel, et le point de départ du nouveau nationalisme culturel⁽²⁹⁾.

Bien que je n'aie pas encore trouvé de déclaration directe sur ce sujet, on peut supposer que pour Kang, la création d'une religion confucéenne pourrait contrecarrer le développement des religions étrangères comme le protestantisme, ou des « cultes » locaux tels que le Falungong.

27. *Ibid.*

28. *Ibid.*

29. *Ibid.*

Kang affirme que la Chine traditionnelle était une théocratie dans laquelle :

le confucianisme contrôlait tout et imprégnait tout, y compris l'État et la société... On dit toujours que le confucianisme n'était pas une religion parce qu'il n'avait pas sa propre organisation ecclésiastique. Cela n'a aucun sens. La Chine classique était un pays dirigé de façon théocratique, la religion était totalement confondue avec le pouvoir politique, de sorte que le système politique était le même que le système religieux ; l'empereur était le pape, les bureaucrates étaient des prêtres, les enseignements religieux étaient les lois, réglementations et idéologie du pays, et les citoyens étaient des croyants⁽³⁰⁾.

Kang exagère certainement l'envergure de l'autorité confucéenne, mais son analyse est moins académique que politique ; il espère convaincre les dirigeants de la Chine et ses élites qu'une religion d'État est potentiellement une bonne chose. Ses propos peuvent être considérés comme annonçant la vision plus positive de la religion qui sera affirmée en Chine au cours des années 2000.

Kang a également longuement écrit sur les efforts de Kang Youwei pour protéger la Chine et la civilisation chinoise en créant une religion confucéenne – à l'image des religions occidentales – à partir de la fin du XIX^e siècle jusque dans les années 1920.

Malheureusement, Kang était décalé par rapport à son temps, il a vécu au moment du déclin de la culture nationale, et il a été incapable de renverser le cours des événements... Il a fini par être ridiculisé par ses descendants ignorants et inutiles⁽³¹⁾.

Si Samuel Huntington était la première source d'inspiration de Kang Xiaoguang, Kang Youwei a été la seconde, et il affirme clairement que son ambition est de réussir là où Kang Youwei a échoué. « Mon objectif est de promouvoir un mouvement social qui entraînerait le renouveau de la culture chinoise, et après avoir atteint cet objectif, de construire une Chine culturelle qui dépasserait les frontières nationales⁽³²⁾ ».

Kang fait un certain nombre de propositions concrètes. Tout d'abord, il faut « réinterpréter les classiques confucéens à la lumière de l'esprit de notre temps », afin qu'il existe un corpus stable de textes confucéens disponibles pour une utilisation sociale. Sur cette base :

L'éducation confucéenne doit être intégrée dans le système formel d'éducation. Les écoles primaires et les collèges doivent instaurer des enseignements de base sur le confucianisme. Dans les lycées et universités, les filières liées à l'administration publique doivent créer des cours d'étude des classiques confucéens. Les écoles du Parti à tous les niveaux doivent [faire de même]... Il faut que les examens du service public comportent des épreuves sur le confucianisme⁽³³⁾.

Dans son projet, le confucianisme sera instauré comme religion d'État en Chine, mais la liberté religieuse restera protégée et garantie par la Constitution. Les églises confucéennes bénéficieront d'avantages fiscaux, mais elles seront gérées localement. « Les gens devront faire leurs propres choix. Ici, nous devons laisser opérer le marché, laisser les églises et les prédicateurs entrer en concurrence. Les gens voteront avec leurs pieds et avec leurs dons », lesquels seront versés à des églises confucéennes autogérées et largement indépendantes de l'État⁽³⁴⁾. Leur création devra être accompagnée d'un mouvement soutenu – mais pas dirigé – par l'État pour promouvoir le confucianisme en Chine et à l'étranger. Au fur et à mesure que le mouvement se développera, le confucianisme deviendra un système religieux approuvé par l'État, et conduira au retour de « l'unité de la politique et de la religion » en Chine. Sur cette base, la « voie royale » du confucianisme chinois concurrencera un jour le « rêve américain » sur la scène mondiale.

Il est difficile de savoir que faire de propositions si radicales, mais l'essai de Kang a très vite été publié dans *Strategy and Management* (qui, d'après son propre site Internet, est l'équivalent asiatique de *Foreign Affairs*⁽³⁵⁾), ce qui suggère qu'il a été lu et considéré avec sérieux. L'audace de l'essai de Kang provient en partie de l'enthousiasme naïf de l'auteur pour le confucianisme. Sa connaissance personnelle du sujet ne semble pas, du moins au moment où l'article fut écrit, dépasser celle d'un Chinois éduqué et intelligent, ayant accès à Internet et à une bibliothèque décente. À sa décharge, il ne se présente pas comme un expert du confucianisme, mais plutôt comme un expert des relations entre l'État et la société. Il promeut avant tout le confucianisme

30. *Ibid.*

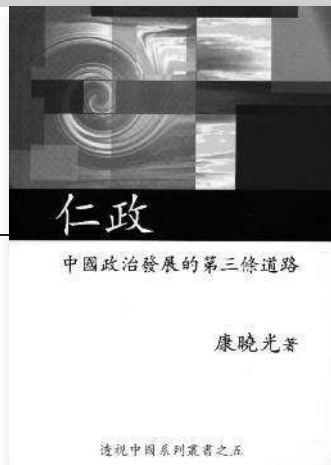
31. *Ibid.*

32. *Ibid.*

33. *Ibid.*

34. *Ibid.*

35. Voir http://www.cssm.org.cn/cn_index.html



comme un projet commun, un nouveau langage des relations sociales, un outil de réconciliation sociopolitique.

Il est difficile de déterminer, mais ce n'est peut être pas très important, s'il est vraiment convaincu des mérites de la civilisation confucéenne traditionnelle et de son utilité en tant que culture mondiale recyclée pour le XXI^e siècle, ou s'il les utilise simplement comme arguments de vente⁽³⁶⁾. Kang est de toute façon convaincu que l'adoption du confucianisme est une solution à l'impasse révélée par la répression du Falun-gong.

Un gouvernement bienveillant : la troisième voie chinoise

Après l'écriture de son manifeste, Kang a continué à promouvoir sa vision d'un renouveau confucéen à partir de son poste influent de chercheur au Centre d'études chinoises (*Guoqing yanjiu zhongxin, CCS*) cofondé par l'Académie chinoise des sciences sociales et l'Université Tsinghua en 2000⁽³⁷⁾. Sous la direction de Hu An'gang, très respecté chercheur en sciences sociales, le Centre est un important groupe de réflexion dont l'objectif est de combiner la recherche académique et les conseils politiques à destination du gouvernement dans les domaines économiques, scientifiques et technologiques, sur l'éducation, la protection de l'environnement, la sécurité économique, la stratégie de développement, et la politique publique. Tirant profit de son expérience professionnelle antérieure et de son travail de militant, Kang, chercheur au CCS, se penche dans la première moitié des années 2000 sur l'avenir économique et politique de la Chine. Il a publié sur ces sujets une impressionnante série d'articles dans la revue *Strategy and Management*. Parmi les essais publiés en 2003, on compte : « À la recherche d'une stratégie de développement politique pour la prochaine décennie en Chine »⁽³⁸⁾, « Plan pour une théorie du nationalisme culturel »⁽³⁹⁾, « De l'exception chinoise »⁽⁴⁰⁾ et « De l'État coopératif »⁽⁴¹⁾. En 2004, il a publié « Le gouvernement bienveillant : vers une théorie de la légitimité pour les États autoritaires »⁽⁴²⁾. En 2005 sort à Singapour un ouvrage intitulé *Le gouvernement bienveillant : une troisième voie pour le développement politique de la Chine*⁽⁴³⁾, essentiellement composé des articles publiés dans *Strategy and Management*.

La préface consiste en un texte intitulé « Pourquoi je prône le confucianisme : réflexions conservatrices sur le futur déve-

loppement politique de la Chine »⁽⁴⁴⁾. Cette préface résume les principaux arguments de l'ouvrage et défend le choix du confucianisme comme cadre adapté au futur développement politique de la Chine. Je limiterai donc mes remarques au nouvel « appel aux armes » de Kang dans la préface.

Comparé au manifeste que nous venons d'analyser, « Pourquoi je prône le confucianisme » est un texte moins personnel et plus ostensiblement politique, voire polémique. En lisant le « Plan », on a l'impression de vivre le parcours intellectuel de Kang en même temps que lui ; « Pourquoi je prône le confucianisme » se lit davantage comme un tract politique destiné à rallier à sa cause l'élite politique et intellectuelle de la Chine (ou, du moins, les masses en souffrance). Kang commence par une évaluation sévère de la situation actuelle de la Chine. Il loue les réformes de marché qui ont transformé l'économie du pays et l'ont catapulté sur la scène mondiale. Mais il remarque en même temps que les forces du marché ont eu pour effet de soumettre le peuple chinois à une exploitation intolérable. La stabilité a été temporairement acquise grâce à une alliance d'élites, composée d'intellectuels, de capitalistes et du gouvernement, une alliance néfaste « dans laquelle les élites conspirent pour piller les masses ». Il va sans dire qu'en tant que membre principal de cette alliance impie, le gouvernement chinois manque de légitimité. Ces dernières années, le régime a montré une cer-

36. Je n'ai pas rencontré Kang personnellement, mais certains de mes collègues l'ont, et ils témoignent du caractère fervent de son militantisme confucéen. Je n'ai aucune raison de douter de cette sincérité. Les nouveaux convertis à une religion sont souvent les plus engagés.

37. Voir <http://www.tsinghua.edu.cn/docsn/fzyy/kyjg.html>

38. « Weilai shinian Zhongguo zhengzhi fazhan celüe tansuo », *Zhanlue yu guanli*, 2003 :1, p. 75-81.

39. « Wenhua minzu zhuyi ganglun », *Zhanlue yu guanli*, 2003 :2, p. 9-27.

40. « Zhongguo teshulun », *Zhanlue yu guanli*, 2003 :4, p. 56-62.

41. « Lun hezuo zhuyi guojia », *Zhanlue yu guanli*, 2003 :5, p. 85-95.

42. « Renzheng : quanwei zhuyi guojia de hefaxing lilun », *Zhanlue yu guanli*, 2004, p. 108-117.

43. *Renzheng : Zhongguo zhengzhi fazhan de disan tiaodaolu*, Singapour, Shijie keji chubanshe, 2005.

44. Également disponible en ligne, <http://www.tech.cn/data/detail.php?id=4908>. Nous apprenons sur ce site que l'article s'appuie sur une conférence de Kang à l'université de l'Académie chinoise des sciences sociales le 24 novembre 2004. L'article est disponible en anglais sous le titre « Confucianization : a future in the tradition », *Social Research* 73.1 (Printemps 2006), p. 77-121, en ligne sur http://findarticles.com/p/articles/mi_m2267/is_1_73/ai_n16440008/. Dans les citations de cet article, j'ai utilisé la traduction anglaise existante, en y apportant les corrections nécessaires.

taine ouverture envers le discours politique traditionnel, mais celle-ci est aujourd'hui insuffisante : « Les dirigeants ont jusqu'à présent échoué à présenter une théorie qui pourrait justifier l'ordre actuel ; c'est pourquoi le *statu quo* ne peut pas et ne devrait pas se maintenir ⁽⁴⁵⁾ ».

Kang analyse ensuite l'hypothèse d'une démocratie libérale comme remède aux maux de la Chine, en s'adressant à ceux qu'il considère comme la majorité de l'élite intellectuelle chinoise et qui continuent pour beaucoup de rêver à une Chine démocratique. Pour diverses raisons, Kang considère leur enthousiasme inopportun. Tout d'abord, en utilisant les statistiques de la Banque mondiale et de Transparency International ⁽⁴⁶⁾, il démontre – de façon convaincante, au moins de son point de vue – qu'il n'existe aucune corrélation claire entre la démocratie, le développement économique, l'inégalité économique et l'absence de corruption. Le facteur clé pour éliminer la corruption est le degré absolu de développement économique ; en d'autres termes, les pays riches sont moins corrompus, moins pauvres, et moins inégalitaires. Pour Kang, cela signifie que les pays en développement devraient se concentrer sur le développement, et repousser à plus tard les « questions procédurales » comme les élections et les partis politiques.

Deuxièmement, les valeurs centrales de la démocratie sont défectueuses. Kang explique que l'individualisme et l'autonomie morale individuelle ne sont pas des valeurs supérieures au communautarisme et autres « valeurs dominantes » propagées et défendues comme normes sociales. De plus l'idée, chère à la démocratie libérale, selon laquelle l'individu est une entité auto-suffisante va à l'encontre de la nature sociale de l'homme, et nie la possibilité d'un gouvernement vertueux (on le considère au mieux comme un mal nécessaire).

De fait, [remarque Kang], un gouvernement est capable du meilleur comme du pire... et il est évident qu'il ne pourrait exister de société stable sans gouvernement. Par conséquent, le gouvernement est une vertu nécessaire ⁽⁴⁷⁾.

Troisièmement, même si l'on est convaincu par la théorie du gouvernement démocratique, sa pratique révèle que « la démocratie libérale est une utopie, tout comme le communisme ». L'égalité sociale nécessaire à l'exercice d'une vraie démocratie est impossible dans les sociétés capitalistes, et le constitutionnalisme permet à « la bourgeoisie d'utiliser la démocratie pour masquer des politiques oligarchiques, tout en privant les masses de leurs droits démocratiques... Les élec-

tions sont contrôlées par l'argent. Le parlement est contrôlé par l'argent. Les médias, les institutions d'enseignement et de recherche sont contrôlés par l'argent ». Ces remarques manquent peut-être de nuance, mais les critiques libérales des États-Unis de l'administration Bush-Cheney ont souvent eu recours à des thèmes similaires ⁽⁴⁸⁾. Kang conclut que « pour la Chine, la démocratie occidentale est un outil inutile, et n'est pas efficace en tant que valeur ⁽⁴⁹⁾ ».

La solution au dilemme de la Chine est un « gouvernement bienveillant » fondé sur les principes confucéens, « une dictature de la communauté des lettrés confucéens ». Ces lettrés partiront du principe que l'homme est en général perfectible à condition que les institutions de l'État et de la société le guident vers l'accomplissement de sa nature. Une telle règle souffrant néanmoins d'exceptions (en effet, certains individus ne sont pas perfectibles), un certain contrôle sera de mise. En tout état de cause, les lettrés confucéens ne céderont pas aux basses exigences de masses imparfaites – comme le font les hommes politiques dans les sociétés démocratiques – parce qu'ils savent que les principes transcendants sont plus importants que les sondages et les politiques clientélistes. Les confucéens, pour Kang, sont opposés au multipartisme et aux élections de représentants au suffrage universel parce que de tels dispositifs, même s'ils semblent en apparence représenter la volonté populaire, ne garantissent pour autant nullement un pouvoir vertueux. Les arguments de Kang ont bien entendu une certaine logique, même si l'optimisme extrême dont il fait preuve dans son analyse de la vertueuse autorité confucéenne tranche avec le profond cynisme de sa critique de la démocratie libérale.

Pour que la Chine puisse mettre en pratique une autorité bienveillante, elle doit instaurer une « trinité » composée d'une orthodoxie confucéenne, d'un système d'éducation confucéen, et d'une autorité politique confucéenne. Kang réitère ici plusieurs propositions déjà analysées dans le contexte de son manifeste original. Le PCC doit être confucianisé, et le marxisme doit être remplacé par les doctrines de Confucius et de Mencius. La société sera confucianisée grâce à l'introduction du confucianisme dans le système éducatif national et par l'instauration d'une religion confucéenne.

45. Kang Xiaoguang, « Confucianization : a Future in the Tradition », *art. cit.*, p. 85.

46. Voir <http://www.transparency.org/>

47. *Ibid.*, p. 91-92.

48. Voir par exemple l'heure quotidienne de commentaires d'Amy Goodman dans « Democracy Now », <http://www.democracynow.org/>

49. Kang Xiaoguang, « Confucianization: a future in the tradition », *art. cit.*, p. 93-94.

Le confucianisme était la religion la plus prospère de l'histoire. L'empereur était son pape, le gouvernement son église, et tous les fonctionnaires étaient ses pasteurs... Aujourd'hui, le confucianisme a besoin de se reconstruire un vecteur de transmission, dont la meilleure forme est celle d'une religion d'État⁽⁵⁰⁾.

Et Kang en arrive à la conclusion suivante:

Il n'existe aucun conflit fondamental entre le PCC et la nation chinoise sur la question de la confucianisation. Il sera de toute façon difficile pour le PCC de faire durer la situation actuelle, [et]... le Parti acceptera plus facilement le confucianisme que la démocratie. C'est pourquoi je suis optimiste quant à la possibilité d'accomplir cette évolution pacifique⁽⁵¹⁾.

Kang prend également la peine de démontrer que le confucianisme, même s'il représente l'essence de la sagesse traditionnelle, respectera, au XXI^e siècle, les besoins de l'âge moderne⁽⁵²⁾. Les médias contrôleront le pouvoir confucéen, souligne Kang, qui reprend ici un thème déjà mentionné dans des textes antérieurs⁽⁵³⁾. Il défend la réorganisation des groupes sociaux en corporations – plus précisément selon le modèle autrichien, dans lequel le gouvernement et le commerce ou les groupes industriels mènent ensemble des discussions structurées pour arriver à des approches communes sur des problèmes communs. Il souhaite également que la Chine continue à développer ce qu'il appelle « l'absorption administrative de la politique » – une idée tirée d'une analyse de la politique à Hong Kong – qui permet à un gouvernement autoritaire de consulter ses administrés dans le processus de prise de décision⁽⁵⁴⁾.

En résumé, les arguments présentés dans *Le gouvernement bienveillant* sont essentiellement les mêmes que ceux avancés dans le manifeste initial de Kang, bien qu'il prenne la peine de répondre aux critiques venues de différents côtés. Son attaque sur l'alliance corrompue et néfaste entre le gouvernement, les capitalistes et les élites intellectuelles est certainement calculée pour attirer ceux qui se sentent concernés par l'augmentation des inégalités en Chine, et qui pourraient être tentés par une solution offerte par les membres de « la nouvelle gauche ». Ses analyses sur l'importance de la liberté de la presse et de la liberté d'association doivent être lues de la même façon. De même, son attaque frontale de la théorie et de la pratique de la démocratie libérale vise certainement les Chinois qui préféreraient voir davantage de réformes démocratiques. Les arguments centraux de Kang sur

le rôle du confucianisme dans un nécessaire mouvement de revitalisation culturelle restent inchangés (bien qu'il utilise davantage de vocabulaire et de paraboles tirées de ce courant).

Remarques conclusives

Dans son étude classique de Yan Fu, qui a introduit le libéralisme en Chine à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle en traduisant John Stuart Mill, Herbert Spencer et d'autres, Benjamin Schwartz démontre que Yan a adopté le libéralisme comme un moyen plus que comme une fin. De même, le militantisme de Kang Xiaoguang en faveur du confucianisme et de la religion confucéenne, semble instrumental malgré sa sincérité. Kang veut un gouvernement fonctionnel, organiquement connecté au peuple chinois, capable de rendre à la Chine son statut de grande puissance sur la scène mondiale. Pour lui, le confucianisme en tant qu'idéologie, religion et projet utopique, semble actuellement être le meilleur candidat à un tel rôle. Kang a en effet poursuivi ses recherches et son militantisme, en publiant en 2008 à Singapour une étude en sciences sociales du mouvement confucéen populaire, intitulée *Le retour de la Chine : étude du mouvement nationaliste culturel en Chine contemporaine*⁽⁵⁵⁾. Dans cet ouvrage, il tente d'ancrer sa défense du confucianisme dans son attrait populaire plus que dans des arguments intellectuels personnels (même s'il répète bon nombre de ses propres arguments tout au long du texte).

La vision instrumentale du confucianisme et de la religion confucéenne va dans le sens du discours des autorités chinoises sur la religion depuis la fin du XIX^e siècle. Ce discours a été inspiré du désir de construire des catégories et des institutions religieuses qui semblaient exister en Occident mais non en Chine, et de les soumettre à des projets nationalistes plus larges ayant pour but la modernisation et la construction de la nation. En d'autres termes, depuis le début du XX^e siècle, les deux objectifs de la politique religieuse ont été d'établir une société séculaire gouvernée par

50. *Ibid.*, p. 116.

51. *Ibid.*

52. *Ibid.*, p. 101-107.

53. Voir Xu Xifan, « Chengben zuidi de fanfubai shi xinwen jian du : fang Qinghua daxue jiaoshou Kang Xiaoguang » (Lutter contre la corruption à moindre coût grâce aux médias : interview de Kang Xiaoguang, professeur à l'Université Qinghua), *Zhongguo shehui daokan*, 2003 :4, p. 24-28.

54. Voir Kang Xiaoguang et Han Heng, « Administrative Absorption of Society: a Further Probe into the State-Society relationship in Chinese mainland », *Social Sciences in China*, été 2007, p. 116-128.

55. *Zhongguo guilai: dangdai Zhongguo dalu wenhua minzu zhuyi yundong yanjiu*, Singapour, Shijie keji chubanshe, 2008.

la science, la raison (et la politique), et de transformer, en Chine, les religions en sages versions de leurs équivalents occidentales, en les gardant fermement sous le contrôle de l'État séculier. Comme l'ont démontré Vincent Goossaert et bien d'autres, de telles politiques ont engendré conflits et violence, bien avant les destructions extrêmes de la Révolution culturelle de Mao⁽⁵⁶⁾. Ce projet inachevé a été ressuscité pour faire face au renouveau religieux en cours aujourd'hui en Chine, bien que la religion ait acquis une connotation plus positive dans les slogans vantant les accomplissements de la « société harmonieuse ». Les résultats de cette nouvelle politique dépendent de l'adhésion totale de la religion à l'esprit de développement séculier promu par l'État-Parti. Comme je l'ai démontré ailleurs, cette politique offre au mieux une solution partielle aux conflits en cours entre les religions et l'État en Chine, car, pour des raisons complexes, l'État ne souhaite toujours pas accorder à la religion l'espace indépendant et protégé que lui réserverait un régime vraiment séculier⁽⁵⁷⁾.

La proposition de Kang Xiaoguang d'instaurer une religion confucéenne peut sembler à première vue superficielle et irréaliste. Elle reflète néanmoins une évaluation pragmatique de l'influence de la religion sur les relations entre l'État et la

société, une vision que l'on trouve rarement dans les commentaires sur la religion publiés en Chine, et qui est largement fondée sur une fine analyse des origines et des conséquences de l'affaire du Falungong. Kang propose que le gouvernement chinois modifie sa position d'antagonisme envers la religion. Les autorités devraient créer leur propre religion en s'appuyant sur l'enthousiasme populaire pour les différents aspects de la pratique confucéenne. Et cette pratique devrait être structurée en un mouvement conscient et organisé. Si le projet est utopique, il n'est certainement pas sans logique, même s'il pose implicitement la question du degré réel de sécularisation atteint par la société chinoise. •

• Traduit par Séverine Bardon

Glossaire

Danwei 單位 Disan bumen 第三部門

Falungong 法輪功 Guoqing yanjiu zhongxin 國情研究中心

Jiaohua 教化 Kang Xiaoguang 康曉光

Kongjiaohui 孔教會 Qigong 氣功

Zhanlue yu guanli 戰略與管理

56. Nathalie Kouamé et Vincent Goossaert, « Un vandalisme d'Etat en Extrême-Orient ? Les destructions de lieux de culte dans l'histoire de la Chine et du Japon », *Numen* 53.2, 2006, p. 177-220.

57. Voir David Ownby, « Religious Revival and the Rule of Law in China: an Evaluation of "Secularization with Chinese Characteristics" », à paraître.